

Soziologie der Emotionen

Hahn, Alois

Veröffentlichungsversion / Published Version

Arbeitspapier / working paper

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hahn, A. (2010). *Soziologie der Emotionen*. (Workingpaper des Soziologischen Seminars, 02/2010). Luzern: Universität Luzern, Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Soziologisches Seminar. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-371647>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Alois Hahn

Soziologie der Emotionen



Alois Hahn

Soziologie der Emotionen

Workingpaper des Soziologischen Seminars 02/2010
Soziologisches Seminar der Universität Luzern
Juli 2010

Kontakt:

Prof. Dr. Alois Hahn
Universität Trier
FB IV - Soziologie
54286 Trier
hahn@uni-trier.de

Copyright by the author(s)

Review: Prof. Dr. Cornelia Bohn

ISSN gedruckt: 1663-2532; online: 1663-2540

Downloads: www.unilu.ch/sozsem

Universität Luzern
Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät
Soziologisches Seminar
Kasernenplatz 3
Postfach 7455
CH-6000 Luzern 7

T +41 41 228 79 37

F +41 41 228 73 77

Soziologie der Emotionen

Abstract: Ausgehend von der Annahme, dass alle geäußerte Emotion ein Resultat soziokultureller Prägung ist ergibt sich, dass Emotionen historisch variabel sind, da sie zum kulturellen Fundus einer jeweiligen Gesellschaft gehören. Analog zum Wortschatz einer Sprache lassen sich je gesellschaftsspezifische Gefühlslexika mit größerem oder kleinerem „Gefühlsschatz“ bilden, in denen die Emotionen mit ihren dinglichen Korrelaten aufgelistet bzw. umgekehrt die Dinge mit ihren emotionalen Konnotationen (Tod/Angst; Mutter/Liebe) eingetragen sind. Als Momente kreativer Vollzüge sind Gefühle darüber hinaus auf ein habituelles Gedächtnis angewiesen, wobei hier aber die erfahrenen Emotionen nicht als vorgestellte Vergangenheit, sondern als fortdauernde Wirkung präsent sind (Kondensation im Sinne Luhmanns). Die sinnhafte Konstitution und Gestaltung einer Situation bedarf eben auch der sie interpretierenden Emotionen. Zum Gefühlshaushalt von Gesellschaften gehört auch ihre je differenzielle Normierung sowohl in normativer Hinsicht (moralisch, kognitiv, kathektisch) wie auch auf der Ebene situations-, rollen- und kontextspezifischen Orientierung im Sinne der Parsons'schen Pattern Variables, so dass man auf diese Weise den gesamten Rollenhaushalt einer Gesellschaft danach rubrizieren könnte, je nachdem, welche Bedeutung jeweils Affekte haben und wie legitim ihr Ausdruck ist.

I. Entstehung von Emotionen

Die Soziologie hat sich mit den Affekten unter verschiedenen Aspekten beschäftigt. Zum Einen hat sie sich mit der *Entstehung von Emotionen* befasst. Dabei wurde zwar nicht geleugnet, dass es für Emotionen Korrelate im biophysischen Substrat gibt. Insofern würde die neuere Hirnforschung bei Soziologen offene Türen einrennen, wenn sie auf cerebrale Vorstrukturierung allen psychischen Geschehens verweist. Aber geformte Emotionen sind etwas anderes als das, was übrig bliebe, wenn man alle kulturelle Überformung anthropologisch konstanter Impulse eliminierte. Emotionen sind, wenn sie sich äußern, das, was sie sind, jeweils als Resultat soziokultureller Prägung. Sie bilden sich im Prozess der Sozialisation, der Erziehung und der lebendigen Auseinandersetzung des Individuums mit sich und seiner Umwelt „als geprägte Form, die lebend sich entwickelt“, dynamisch und nur zum Teil irreversibel biographisch heraus. Emotionen sind Sinneinheiten. Jedenfalls erlebt unser Bewusstsein sie als solche, was immer die im biotischen System gegebenen Auslöser für sie sein mögen. Im Erleben zumindest erwachsener Menschen erscheinen Gefühle auch nicht als inhaltsleer, was sie im neurophysiologischen Bereich zunächst zu sein scheinen. Anders formuliert: Worauf die Gefühle auslösenden neuronalen oder biochemischen Vorgänge auch immer reagieren mögen – es scheint so, als korrespondierten ihnen eindeutig lokalisierbare Areale im Gehirn – bewusste Gefühle sind diesen gegen-

über emergente Erscheinungen. Freud hat der zunächst als undifferenziert wirksamen Triebenergie eine Schicksalsentwicklung unterstellt. Vielleicht muss man auch den Gefühlen eine solche „Systemgeschichte“ zugestehen, in der sie werden, was sie sind. Die enge Kopplung mit zumeist als nicht steuerbar empfundenen „inneren“ Erregungen bleibt dabei nicht bestritten. Auch nicht, dass schon im Substrat Basisaffekte wie indefinite Angst, objektbezogene Furcht, Trauer, Ekel oder Freude und Erschrecken den Spielraum kultureller Formierung eingrenzen. Es lässt sich auch nicht übersehen, dass bei Gefühlsempfindungen jenseits aller Interpretation ein Rest diffuser Undeutbarkeit mitschwingt, der zur Selbstverrätselung führen kann: „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten, dass ich so traurig bin“.

II. Gefühlslexika und Gefühlsgrammatiken

Damit ist gesagt, dass Emotionen historisch variabel sind. Sie sind *auch* Moment des kulturellen Fundus einer Gesellschaft. Man kann Gesellschaften geradezu danach unterscheiden, welche Emotionen in ihrem Schoße erworben werden können und welche nicht. Man könnte hier auf die Analogie zur Sprache verweisen: Selbstredend spricht keine Sprache sich selbst. Es sind immer konkrete Einzelne, die in einer bestimmten Situation mittels einer jeweils gegebenen Sprache denken oder kommunizieren. Aber sie erfinden diese Sprache nicht ad hoc, und keine Einzelsprache ist als solche angeboren. Allerdings gibt es im menschlichen Gehirn vorgegebene Dispositionen zum Erlernen von Sprache, die sich aber nicht entfalten könnten, gäbe es nicht eine sprechende menschliche Umwelt. Sprache ist nicht im gleichen Sinne anthropologisch konstant wie die Verdauung oder der Blutkreislauf. Zwar gibt es keine Sprache, die nicht biologische Voraussetzungen nutzt. Ohne Sprachzentrum im Gehirn kein Deutsch und kein Chinesisch. Aber ob jemand die eine oder die andere Sprache verwenden kann, das hängt nicht vom Gehirn oder den Genen ab, sondern ist Folge von erlernten Kompetenzen. Für Emotionen ließe sich das Gleiche behaupten. Möglicherweise gibt es auch für sie eine Art Tiefenstruktur, eine Art menschheitlich universaler Grammatik, wie Chomsky sie für die natürlichen Sprachen postuliert hat. Oder eine Form von Universalphonetik, wie sie Roman Jakobson in „Aphasie und Kindersprache“ analysiert hat. Aber bei Sprachen wie bei Emotionen gilt, dass die „Universalgrammatik“ oder die „Universalphonetik“, wenn es sie denn wirklich gibt, lediglich einen Raum der Möglichkeiten aufspannt, aus dem alle realen historischen, linguistischen und emotionalen „Grammatiken“ eine Auswahl darstellen.

Es scheint so als ob es auch für Emotionen eine Analogie zur Aphasie gibt. Isabella Heuser, Direktorin der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie an der Charité in Berlin, spricht in diesem Zusammenhang von „Alexithymie“, also einer Art Unfähigkeit, eigene Gefühle auszudrücken oder die Gefühle anderer zu identifizieren.¹

Aber auch hier ist einstweilen noch nicht klar, ob es sich hierbei um ausschließlich organische Störungen handelt oder um Gefühlsschicksale, die dazu führen, dass die normalen empathischen Kompetenzen nicht entstehen oder verloren gehen. Offen bleibt auch, ob es sich um Aphasien handelt oder ob die Gefühle deshalb nicht ausdrückbar sind, weil sie gar nicht erst entstehen oder durch cerebrale Läsionen nicht mehr empfindbar sind, also gar nicht vorhanden sind.²

Dabei ist die Parallele zwischen Sprache und Emotion nicht nur eine metaphorische Analogie. Emotionen sind selbst ohne sprachliche oder jedenfalls kommunikative „Einflüsterungen“³ gar nicht zu begreifen. Die Gefühle kommen ja nicht nur als endopsychische Erregungen vor, sondern sie sind auch begrifflich in der Kommunikation präsent. Wir unterhalten uns über sie, rechtfertigen uns für sie oder beschreiben unsere inneren Zustände mit Verweis auf das zur Verfügung stehende Gefühls-Vokabular. Luhmann hat das in Bezug auf die Liebe dahingehend terminologisch radikalisiert, dass er Liebe als kommunikative Wirklichkeit den Gefühlsstatus aberkennt. Sie wird dann bloß noch Referent für codierbare Termini:

¹ Zur engen Kopplung von angeborenen empathischen Bereitschaften und entsprechenden „Angeboten“ oder „Aufforderungsstrukturen“ in der sozialen Welt vgl. aus der Sicht des Entdeckers der Spiegelneuronen: Giacomo Rizzolatti und Corrado Sinigaglia: Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2008. Die hohe Anschließbarkeit der Funde von Rizzolatti an die soziologische Tradition, wie sie etwa durch die Arbeiten von George Herbert Mead oder Charles Horton Cooley gegeben ist, liegt auf der Hand.

² Vgl. hierzu den Bericht von Dirk Risse: „Keine Freude, keine Trauer. Alexithymie: 14 Prozent aller Deutschen können ihre Gefühle nicht ausdrücken“, in: Berliner Zeitung, Blickpunkt, 19.11.2008, S.2. Dort auch der Hinweis auf die interdisziplinär angelegten Forschungen im FU-Exzellenzcluster „Sprachen der Emotionen“.

³ Man könnte hier natürlich an das denken, was Rizzolatti im Anschluss an J.J. Gibson „affordances“ nennt. Er illustriert diesen Aufforderungscharakter sehr schön an der Verknüpfung visueller und haptischer Kompetenzen beim Umgang mit einer Kaffeetasse. Was er über diese Verbindung schreibt, lässt sich auch auf das Gefühlsleben ausdehnen: „Es gibt keine Versuchsergebnisse, anhand deren wir beschreiben könnten, auf welche Weise die motorischen Reaktionen, die bestimmten Griffen, Manipulationen usw. angemessen sind, sich fortschreitend an die visuellen Aspekte der Objekte angepaßt haben. Wahrscheinlich hat aber jeder von uns seit seinen ersten Lebensphasen die *affordances* der Objekte mit den motorischen Akten assoziiert, die am besten geeignet sind, um mit den Objekten zu interagieren“. Rizzolatti und Sinigaglia, a.a.O., S. 47

„In diesem Sinne ist das Medium Liebe selbst kein Gefühl, sondern ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, ändern unterstellen leugnen und sich mit alldem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird“.⁴ Aber selbstverständlich wird damit nicht schlechthin bestritten, dass Liebe *auch* ein Gefühl sein kann. Im Kontext von Kommunikation ist freilich nicht feststellbar, ob der kommunikativ unterstellten Wirklichkeit ein psychisches Korrelat entspricht, so wie man ja auch nicht weiß, ob meine Empfindung einer Farbe mit der von Alter Ego identisch ist. Entscheidend ist jedenfalls, dass Gefühle gleichsam eine trinäre referentielle Repräsentation haben: im Gehirn, im Bewusstsein und in der Kommunikation. Wie die Kopplungsverhältnisse hier im Einzelnen sind weiß einstweilen niemand genau. Fest steht aber, dass Gesellschaften über Glossare für Gefühle verfügen. Alle Kulturen besitzen ein Emotionen-Lexikon.

Wenn man dieses „Lexikon“ genauer studiert, so wird man feststellen, dass hier nicht nur die jeweiligen Empfindungen selbst auftauchen. Vielmehr sind alle Emotionen mit zugehörigen „dinglichen“ Korrelaten gekoppelt. Man könnte das auch umgekehrt formulieren: Jeder Gegenstand (oder doch fast jeder) der äußeren Welt und jedes erinnerbare Ereignis verweisen auf Gefühle, die sie auslösen (oder besser: als deren Auslöser sie erlebt werden). Sie haben also emotionale Konnotationen. Um nur einige Beispiele für Einträge in ein solches virtuelles Wörterbuch zu geben: Eiter verweist auf Ekel, Tod auf Angst, Grab auf Trauer, Mutter auf Liebe, Nacktheit auf Scham, Wasser auf Durst, Brot auf die Empfindung des Hungers oder der Sättigung, Wein auf Berauschtigkeit usw. Für Friedrich Engels ist Chateau Margaux (in einem Eintrag ins Stammbuch von Jenny Marx) der Ausdruck vollkommenen Glücks. Für Goetheleser sind heilige Haine für immer auf das Gefühl frommen Schauders festgelegt und für viele Studenten der Begriff der Vorlesung auf Langeweile. Wer kennt nicht die Zeile aus einem Gedicht Eichendorfs: „Schläft ein Lied in allen Dingen“. Man könnte auch sagen: „Schläft ein Gefühl in allen Dingen“. Ein Ethnograph müsste in der Lage sein, für die von ihm erforschte Kultur ein solches Lexikon der Gefühle zu verfassen (im von Walter Hirschberger herausgegebenen „Neues Lexikon der Völkerkunde“⁵ kommen freilich weder „Gefühle“ noch „Emotionen“ als Lemma vor).

Gehlen hat bereits 1956 diesen Zusammenhang von äußeren Gegenständen und inneren Dispositionen vor allem an der Einheit von Bewegung und korrespondierendem Werkzeug erläutert. Eine Schere erinnert uns an das Schneiden, ein Füller ans Schreiben. Das Werk-

⁴ Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1982, S.23

⁵ Berlin (Reimer) 1988

zeug und die zugehörige Bewegungsmöglichkeit ziehen sich gleichsam an. Das Instrument ist der „Außenhalt“ oder der „Außenstabilisator“⁶ des verinnerlichten, inkorporierten Könnens (im Sinne Bourdieus), einer spontan erfolgenden Bewegung, die Vergangenheit im Vollzug aktualisiert. Sie ruft sie ab, ohne sie „aufzurufen“:

Das gestaltete und (vereinseitigt) charakterisierte Werkzeug, Gerät oder Sachsymbol hat eine Art Auslöserwirkung auf die ebenso distinkte Handlungsgewohnheit doch in dem Sinne, daß der sichtbar und dauernd daliegende Gegenstand eine bereitgestellte Gewohnheit sozusagen an der Vollzugsschwelle, im Ansatzzustand festhält. Eine Gewohnheit ist in eigenartigem Sinne verselbständigt, funktionalisiert, und das sichtbare Gerät ist nicht nur ‚behavior support‘, Verhaltensstütze, sondern eine Art chronischer Aktualisator (...). Die Verselbständigung des Gewohnheitsgefüges, seine Eigenstabilität und die Anreicherung der Motive, die Chancen des Schöpferischen nur in seiner Fortsetzung, sind, von außen erlebt, die Auslöserwirkung des Gerätes, seine Sollsuggestion.⁷

Aber dieser Außenhalt verknüpft eben nicht nur Bewegungshabitus und Instrument, sondern ganz generell Innenzustände des Bewusstseins und körperliche Bereitschaften mit Menschen und Dingen in der Umwelt. Diese Kopplung ergreift vor allem auch die Emotionen, die so nicht nur als dissipative, instabile, wechselnde Ereignisse des Bewusstseins sich jedes Mal neu aufbauen müssen, sondern an Außenhalten festmachen können und so Struktur gewinnen.

Doch kommen wir noch einmal auf die Idee des Emotionen-Lexikons zurück: Bei differenzierten Kulturen könnte man nicht nur einen größeren oder kleineren Wortschatz feststellen, sondern eben auch einen umfänglicheren oder geringeren „Gefühlsschatz“. Nicht nur verschiedene Kulturen verfügen über verschiedene Wörterbücher dieser Art. Auch zwischen Gruppen, Berufen oder Religionen sind die entsprechenden Thesauri nicht gleich. Man denke nur an die Liste der Speisen. So wird die Vorstellung vom Genuss von Schweinefleisch bei einem frommen Juden vielleicht mit einem Gefühl des Ekels oder der Schuld gekoppelt sein, was so bei Christen keine Parallele fände. Der Genuss des Weins würde entsprechend bei einem frommen Muslim an völlig andere Gefühle gekoppelt sein als bei einem Juden oder Christen.

In dem Maße, wie eine Gesellschaft dem Einzelnen Einzigartigkeit abverlangt, wird auch sein persönliches Gefühlslexikon je anders bestückt sein. Bereits Simmel hatte für das moderne Individuum behauptet, es sei „Kreuzungspunkt sozialer Kreise“ und könne als es

⁶ Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Bonn (Athenäum) 1956, S. 26

⁷ ebd. Die Parallelen zu den viel späteren Einsichten Rizzolattis sind frappant, wenn auch bei Gehlen selbstredend keine neurowissenschaftlichen Untermauerungen seiner Erkenntnisse zur Verfügung standen.

selbst in keinem einzigen dieser Kreise mehr aufgehen. Bei Arnold Gehlen wird das in „Die Seele im technischen Zeitalter“ zu der Formulierung verdichtet: „Eine Persönlichkeit ist eine Institution in einem Fall“. Schließlich findet sich der gleiche Gedanke bei Niklas Luhmann in der Annahme wieder, in der modernen Gesellschaft verfügten die Einzelnen über „extrasozietale“ Individualitäten. Er spricht in diesem Zusammenhang von der „Außenstellung des Individuums im Gesellschaftssystem“, „also dem Umstand, (...) dass es in keines der gesellschaftlichen Teilsysteme mit all seinen Ansprüchen und Verdiensten mehr aufgenommen werden kann“⁸. Wendet man diese Einsicht, die sich selbstverständlich auch bei vielen anderen Autoren findet, auf die Individualisierung der Emotionen an, so wird man neben gruppenspezifischen Gefühlslexika auch mit idiosynkratischen rechnen müssen. Ja, dem Individuum wird geradezu angesonnen, neben der ohnehin unvermeidlichen Autopoiesis seiner Operationen und Empfindungen, also dem, was Heidegger „Jemeinigkeit“ genannt hat, auch eine in Selbstthematisierungen sozial zu bewährende Originalität gerade auch der Gefühle auszuweisen. Es wird nun nicht nur damit belastet, seine Gefühle zu ertragen, sondern muss für die Authentizität der eigenen Empfindungen kommunikativ eintreten. Luhmann hat in diesem Tatbestand eine Selbstgefährdung der Gesellschaft ausgemacht, wenn auch moderater als Gehlen, der seine Sorge viel vehementer äußert. Aber wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Schließlich wird das Individuum bei der Auseinandersetzung mit sich und seinen Gefühlen nicht schlechthin allein gelassen. Das, was ich selbst am Beispiel der Beichte und ähnlicher Institutionen wie etwa der Psychoanalyse als Selbstthematisierungsinstanzen beschrieben habe, welche die Funktion von Biographiegeneratoren erfüllen,⁹ erweist sich als zentraler Ort, seine Emotionen zu „besprechen“ (im doppelten Sinne dieses Wortes: erörtern und beschwören). Thematisierung macht aus Gefühlen kommunikative Wirklichkeiten, die auf das, was man individuell empfinden kann, zurückwirken. Schon bei La Rochefoucauld lesen wir: „Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour“.¹⁰ Stendhal fand übrigens in „Le Rouge et le Noir“: „A Paris l'amour est l'enfant des romans“. Und spätestens seit Flauberts *Mme Bovary* weiß der europäische Leser, dass auch die Kopiersuche stets als Eigenoperationen der Einzelnen vollzogen werden müssen. Aber vielleicht war das schon seit Cervantes' *Don Quijote* klar. In beiden Fällen geht es ja um Nachahmungen nicht nur von Taten, sondern im Kern auch von Empfindungen, wel-

⁸ Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1984, S.365

⁹ Alois Hahn: „Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, (1982), H.3, S.407-434

¹⁰ La Rochefoucauld: *Œuvres complètes* (Pléiade) Paris 1964 (Reflexion Nr.136), S.421

che gleichsam als Stoff für die Fortsetzung einer je eigenen Autopoiesis verwendet werden, was zu in den jeweiligen Originalen nicht realisierten Gefühlsschicksalen führt. Noch eindrucksvoller als in Mme Bovary arbeitet Flaubert dann in „Bouvard und Pécuchet“ heraus, wie das Kopieren eigene Formen von Individualität kreiert.

III. Einheit der Differenz

Spätestens an dieser Stelle sollten wir eine Zwischenbetrachtung beginnen. Wir haben bislang stets von Gefühl, von Emotion oder von Affekten gesprochen, wobei wir die Begriffe synonym behandelt haben. Wir haben uns dabei von der Unterstellung leiten lassen, dass wir ein gemeinsames vorwissenschaftliches Verständnis davon haben, was gemeint ist. So verzichtet aus dem gleichen Grund Max Weber auf die Definition des Religionsbegriffes, und auch der Terminus „affektuelles Handeln“ wird nicht *lege artis* bestimmt. Dabei wird man gerade Max Weber kaum vorwerfen wollen, er habe eine Aversion gegen das Definieren. Die gleiche Strategie verfolgt Luhmann, wenn er auf die Definition des für sein Werk gleichwohl zentralen Begriffs des Sinns verzichtet. Und in der Tat wird man kaum hoffen können, dass jemandem, der überhaupt keine Ahnung davon hat, was Sinn, Religion oder eben Emotion ist, durch eine Definition geholfen werden kann. In Bezug auf Affekte wird das bei Weber insofern zum Problem, als er ja Affekte als eine Ursache verstehbaren Handelns angibt, so dass die Frage aufkommt, ob man auch Affekte „verstehen“ kann, die man nicht selbst empfindet. Trotzdem stellt sich Max Weber nie die Frage, was denn affektuelles Handeln zu einer einheitlichen Erklärungskategorie macht. Es sei denn: die Differenz zu traditionalem und rationalem Handeln. Die Schlüssigkeit der Weberschen Argumentation leidet – für mein *Gefühl* (*sit venia verbo*) – darunter nicht. Trotzdem ergibt sich dann ein Problem, wenn man über Emotionen als solche handelt. Der Befund ist doch, dass so unendlich viele Empfindungen als Gefühl bezeichnet werden. Wir sind uns umgangssprachlich auch zumeist einig, dass Liebe und Hass, Angst und Wut, Glücklichkeit und Verzweiflung, Trauer und Eifersucht, Schmerz und Zufriedenheit, Langeweile und Erregung, Gier und stilles Behagen insofern alle eine begriffliche Familienähnlichkeit (im Sinne Wittgensteins) haben, als wir all diese verschiedenen kommunikativ unterstellten Gemütsbewegungen als „Gefühle“ bezeichnen würden.¹¹ Das ist immerhin erstaunlich. Die Differenz zwischen all diesen „Gefühlen“ ist doch zunächst so aufdringlich, dass man zur Frage nach der Einheit dieser Differenz geradezu genötigt wird.

¹¹ Den besten Überblick über die damals vorliegenden Ansätze zu einer Soziologie der Emotionen bietet: Jürgen Gerhards: Soziologie der Emotionen. Fragstellungen, Systematik und Perspektiven. Weinheim und München (Juventa) 1988

Das trifft übrigens nicht nur auf die Welt der Gefühle insgesamt zu. Selbst ein einziges von ihnen, wie etwa die Scham ist bereits so vielgestaltig, dass man schwer sagen kann, was das einigende Band der Fülle von Empfindungen ist, die wir mit diesem Wort bezeichnen. In jedem Falle ist Scham ein sehr vielgestaltiges Phänomen, dem wir aber doch unterstellen, dass es sich um ein identisches Gefühl handelt, obwohl die Anlässe, bei denen es entsteht, die individuellen und kollektiven Reaktionen und die Formen, in denen es Ausdruck findet, es nicht leicht machen, das hinter allem stehende Gemeinsame zu benennen. So merkte schon Simmel an:

Aber wenn wir den Namen der Scham den Gefühlen geben, mit denen so Divergentes uns übergießt wie eine leichte Derangierung des Anzugs und das Eingeständnis schwerster sittlicher Verfehlung, wie Lob und Ruhm, die uns entgegengebracht werden, und eine Taktlosigkeit, von einem ganz Fremden in unserer Gegenwart begangen – so spricht dennoch ein Instinkt dafür, dass diese Mannigfaltigkeit der Veranlassungen auf ihren psychischen Umsetzungen einen gemeinsamen Punkt erreicht, von dem an ein einheitliches Gefühl die Verschiedenheit der Ursprünge auslöscht.¹²

Einer der wenigen neueren Theoretiker, der dieses Problem direkt aufgreift, scheint mir Luhmann zu sein. Er geht davon aus, dass Bewusstsein seine eigenen Operationen nur über interne Erwartungsbildung strukturieren kann. Nur über sie kann das aktuelle Erleben an zukünftiges angeschlossen und auf es bezogen werden. Der Anschluss ergibt sich gleichsam von allein, weil jedes folgende Erlebnis daraufhin beurteilt werden kann, ob es den vorherigen Erwartungen entspricht oder nicht. Wie immer die Erwartungen auch inhaltlich ausgeprägt sein mögen, es gibt immer nur zwei mögliche Resultate: Entweder werden sie erfüllt oder enttäuscht. Gerade diese einfache binäre Kategorisierung der Konsequenzen von Erwartungen macht sie evolutionär so effektiv:

Erwartung bilden ist eine Primitivtechnik schlechthin. Sie kann nahezu voraussetzungslos gehandhabt werden (...). Sie setzt nicht voraus (...), dass man sich in der Umwelt auskennt. Man kann eine Erwartung ansetzen, ohne die Welt zu kennen, – auf gut Glück hin. Unerlässlich ist nur, dass die Erwartung (...) den Zugang zu Anschlussvorstellungen hinreichend vorstrukturiert. Sie gibt das Folgeergebnis dann als Erwartungserfüllung oder als Erwartungsenttäuschung mit einem dadurch wieder vorstrukturierten Repertoire weiterer Verhaltensmöglichkeiten. Nach einiger Zeit bewusster, durch soziale Erfahrungen angereicherter Lebensführung kommen völlig willkürliche Erwartungen nicht mehr vor. Man wird in der normalen Sukzession des Fortschreitens von Vorstellung zu Vorstellung nicht auf ganz Abwegiges verfallen. Man orientiert sich zwangsläufig an der eigenen Bewusstseinsgeschichte, wie eigenartig diese auch verlaufen sein mag; und schon die Bestimmtheit des gerade aktuellen Erlebens, stellt sicher, dass in Differenz zu ihm nicht beliebige Erwartung gebildet werden können.¹³

¹² Georg Simmel: Soziologie. Berlin (Duncker und Humblot) 1901, S.140

¹³ Niklas Luhmann: Soziale Systeme, a.a.O., S.363

Luhmann geht nun davon aus, dass nicht alle Erwartungen für das erwartende Bewusstsein gleich wichtig sind. Manche „Enttäuschung“ führt deshalb zu umstandsloser Korrektur. Andere aber haben sich zu Ansprüchen verdichtet. Ihre Enttäuschung hat daher gravierende Konsequenzen. Entweder muss man sich schmerzlich darauf einstellen, dass die Welt offenbar nicht mehr so ist, wie sie bisher war. Oder aber – und das ist ein ebenso schmerzlicher Vorgang – man hält kontrafaktisch an den Erwartungen fest, deren Enttäuschung man erfahren hat, obwohl man einen Anspruch auf sie auch weiterhin zu haben glaubt. Enttäuschungen machen also in unterschiedlichem Maße betroffen, weil sie komplexere oder einfachere Umbauten im System verlangen. Aber auch Erwartungserfüllungen können als dramatisch erlebt werden; nämlich dann, wenn man sich ihrer Riskiertheit bewusst ist. Außerordentliche Glücksgefühle z.B. werden normalerweise nicht entstehen, wenn die Ehefrau auch nach vierzig Jahren gemeinsamer Ehe immer noch mit einem das Lager teilt (es sei den, man findet eine solche Konstanz „bis ins Pianissimo des höchsten Alters“ jeden Tag aufs Neue als unverhofftes seltenes Geschenk, das einen immer wieder erneut überrascht). Verstetigung von Überraschungsgefühlen scheint aber selten und jedenfalls hoch voraussetzungsvoll zu sein. Doch die unwahrscheinliche (als solche wahrgenommene) Erwartung, auf eine Liebeserklärung ein Jawort zu erhalten, kann diese Wirkung hingegen sehr wohl haben (Goethe: „Ich hofft’ es, ich verdien’ es nicht“). Routinemäßig Erwartetes löst also Gefühl vor allem im Enttäuschungsfall aus, wohingegen Erfüllungen unwahrscheinlicher oder riskanter Erwartungen mit Gefühl verbunden zu sein pflegen. F.H. Tenbruck hatte hier vom Gratifikationsverfall routinemäßig gesicherter Formen der Bedürfnisbefriedigung gesprochen. Luhmann siedelt seine funktionale Definition der Einheit der Differenz aller Gefühle in diesem Zusammenhang an: „Der Prozess interner Anpassung an Erfüllungen bzw. Enttäuschungen (...) erscheint im System als Gefühl. Im Übergang von Erwartung zu Ansprüchen erhöht sich die Chance und Gefahr der Gefühlsbildung, so wie man umgekehrt Gefühle abdämpfen kann, wenn man sich auf bloßes Erwarten zurückzieht. Die Grenze ist flüssig und im Prozess verschiebbar“.¹⁴ Gefühl wird also von ihm „(...) verstanden nicht als undefinierbare Erlebnisqualität (etwa innerhalb der klassischen Trias von Vernunft/Wille/Gefühl), sondern als *interne* Anpassung an *interne* Problemlagen psychischer Systeme. (...) Nach dem hier vorgestellten funktionalen Gefühlsbegriff (ist) zu erwarten, dass Gefühlsqualitäten erlöschen, wenn Ansprüche auf bloße Erwartungen reduziert werden; und ebenso, wenn sie routinemäßig erfüllt oder enttäuscht werden. Das bestätigt ein Blick in die Literatur über die Liebe und zeigt sich auch am klassischen Topos der Instabilität der Gefühle.“¹⁵

¹⁴ Niklas Luhmann: Soziale Systeme, a.a.O., S.364

¹⁵ ebd., S.364 fn

Diese Verankerung der Gefühlsbildung an der Spannung Erfüllung und Enttäuschung von Erwartungen scheint durchaus plausibel zu sein, wenn auch die Engführung auf „Ansprüche“ gegenüber der Gesellschaft nur als Sonderfall einleuchtet. Für diese Hypothese spricht auch, dass die meisten basalen Gefühle im „Doppelpack“ auftreten: Liebe und Hass, Glück und Unglück usw.. Man könnte also von einer bipolaren Anordnung sprechen: Der eine Pol stünde für den positiven, der andere für den negativen Ausgang. Möglicherweise korrespondiert dem auch eine entsprechende Differenz der Kopplung mit Vorgängen im Gehirn. Manche der neueren Messverfahren lassen nämlich vermuten, dass positive Gefühle eher mit Resonanzen in der linken, negative mit solchen in der rechten Gehirnhälfte gekoppelt sind.

Luhmann sieht die Funktion von Emotionen vor allem in ihrem Beitrag für die Fortsetzung der Operationsfähigkeit des Bewusstseins im Krisenfall:

Gefühle kommen auf und ergreifen Körper und Bewusstsein, wenn die Autopoiesis gefährdet ist. Das mag vielerlei Ursachen haben, etwa externe Gefährdungen, Diskreditierung einer Selbstdarstellung, aber auch ein für das Bewusstsein selbst überraschendes Sichengagieren auf neuen Wegen, etwa der Liebe. In jedem Falle sind Gefühle keine umweltbezogenen Repräsentationen, sondern interne Anpassungen an interne Problemlagen psychischer Systeme.¹⁶

Luhmann vergleicht dann Gefühle mit Immunsystemen: „Sie scheinen geradezu die Immunfunktion des psychischen Systems zu übernehmen. Sie sichern angesichts von auftretenden Problemen den Weitervollzug der Autopoiesis (...) des Bewusstseins“.¹⁷ Die Einheit der Differenz aller so vielfältigen einzelnen Gefühle wird aus dieser „Immunfunktion“ abgeleitet, „(...) die gerade zur Garantie der Autopoiesis gegen unvorhersehbare Störungen nicht für jeden Fall ein eigenes Gefühl bereithalten kann“.¹⁸ Wie man sieht, wird damit den Gefühlen eine höchst positive Funktion für das psychische System in Bezug auf die Fortsetzbarkeit seiner Operationen zugesprochen.

Man könnte das auch kritischer beurteilen. Mit der Metapher „Immunfunktion“ wird nämlich gerade die dunkle Seite der Gefühle ausgeblendet. Diese können aber doch auch die Fortsetzbarkeit der Autopoiesis des Bewusstseins blockieren, insofern destruktiv wirken, und zwar bis hin zum Selbstmord. Emotionalisierung impliziert nicht nur eine Gefährdung sozialer, sondern auch psychischer Systeme. Aber das trifft natürlich auch auf das Immun-

¹⁶ ebd., S.370 f

¹⁷ ebd., S.371

¹⁸ ebd., S.372

system im System des Organismus zu. Es könnte eine Analogie für AIDS auch im Gefühlsleben geben.

Gerade weil das so ist, treten soziale Instanzen immer auch therapeutisch, pädagogisch oder sonst wie regulierend als Korrektive des emotionalen Geschehens auf. Vielleicht könnte man hier eine begriffliche Unterscheidung einziehen. Man könnte das protoemotionale Substrat von Emotionalität als Affektivität bezeichnen. Dann ließen sich die geformten Emotionen in der Tat als psychisches Immunsystem begreifen.

Die kommunikative Bearbeitung der Emotionen wäre dann eine Art *externe* Immunisierung sowohl des psychischen Systems als auch der von ihm ausgehenden sozialen Irritationen. Die von der Sphäre der Affektivität ausgehenden Störungen der Autopoiesis des Bewusstseins könnten dann auch in Frustrationen noch ganz unsozialisierter körperlicher Bedürfnisse ihre Ursache haben, die sich noch gar nicht zu stabilen Erwartungen transformiert haben.

IV. Emotion und habituelles Gedächtnis

Emotionen sind also etwas Gewordenes, und zwar einmal soziogenetisch, insofern sie tradiert werden (die Phylogenese im biologischen Sinn klammere ich hier einmal aus), als auch im ontogenetischen Sinne. Ihre nachhaltige Präsenz ist also Resultat von Gedächtnisleistungen, vor allem von dem, was ich habituelles Gedächtnis (es ist oft, aber nicht immer ein dem Körper gleichsam eingezeichnetes Gedächtnis, Moment seiner Bewegungen selbst) genannt habe. Vergangene Erfahrungen spielen eine zentrale Rolle. Aber diese sind von erinnerten Ereignissen zu gegenwärtig nachwirkenden, als solche aber vergessenen Ursachen aktuellen spontanen Empfindens geworden. Die Vergangenheit ist nicht als vorgestellte Vergangenheit, sondern als fortdauernde Wirkung präsent. Als solche generiert sie Emotionen, die jeder Erinnerung an ihren Entstehungszusammenhang entraten können. Gerade durch die Entlastung davon erklärt sich die Unwillkürlichkeit und Spontanität, mit der sie sich in analogen Situationen einstellen. Man muss sich ihrer Geschichte nicht bewusst sein. Sie wäre meist nur lästig.

Luhmann spricht in einem anderen Kontext, wo es gar nicht um Gefühle geht, von der Differenz von Konfirmation und Kondensation. Konfirmiert wird z.B. ein moralischer Grundsatz, wenn ich mich daran erinnere, auf welchen Kontext er ursprünglich gemünzt war und wie er nun unter neuen Umständen sich bewährt und u.U. neue Bedeutungen

hinzugewinnt. Seine Erinnerungsgeschichte bleibt Moment seiner Anwendung. Demgegenüber wären Kondensationen da am Werk, wo sich hochselektive Invarianten herausbilden, „(...) die für einen konkreten Zweck, für die Operation ausreichen, um Vergangenheit und Zukunft zu verbinden“.¹⁹ Als Beispiel könnte man bestimmte routinisierte Bewegungen anführen oder aber auch Umgangsformen mit Werkzeugen oder Sportgeräten. Luhmann erwähnt in diesem Zusammenhang eine Zahlung:

Wenn ich eine Zahlung annehme, muss ich nicht erfragen, woher das Geld gekommen ist oder wer das Geld dem gegeben hat, der es mir gibt. Ebenso kann ich das Geld ausgeben, ohne Auskunft darüber zu geben, wie ich es verdient habe. Selbst gestohlenen Geld gleitet glatt von der Hand. Juristisch gesehen ist das immer ein Problem, denn gestohlene Güter können noch verfolgt werden, und wer gestohlene Güter verkauft, muss dafür geradestehen. Aber gestohlenen Geld kann nicht verfolgt werden. Geld hat in diesem Sinne kein Gedächtnis, zum Glück kann man sagen, denn sonst würde ja jede Operation mit Geld einen riesigen Forschungsaufwand erfordern, um zu sehen, wo das Geld herkam und wo der es herbekommen hat, der es dem letzten gegeben hat.²⁰

Das Gleiche gilt für eine Reihe von Kulturtechniken.²¹ Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang solche, die mit bestimmten Bewegungsformen verknüpft sind, wo sich etwa eine Körperbewegung mit einer Wahrnehmung, eventuell einem Werkzeug oder Instrument und manchmal auch mit Partnern oder Mitspielern zu einer motorisch gestützten Sinneinheit verbindet, die ihre Bedeutung ausschließlich über die aktuelle Zweck- oder

¹⁹ Niklas Luhmann: Einführung in die Systemtheorie. Hrsg. von Dirk Baecker. Heidelberg (Carl Auer-Verlag) 2002, S.332

²⁰ ebd.

²¹ Für die enge Verknüpfung von Gedächtnis, Kultur, Schrift, Erinnerung und politische Identität vgl.: Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München (Beck) 1992 und in interdisziplinärer Perspektive die Aufsätze, die Jan Assmann und Tonio Hölscher herausgegeben haben: Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1988. Speziell zur Dimension von Schrift als Gedächtnisgenerator (wieder unter interdisziplinärem Gesichtswinkel): Aleida Assmann, Jan Assmann und Christof Hardmeier (Hg.): Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I. München (Fink) 1983. Generell läßt sich mit Luhmann sagen: „Schrift ist eine Art Limitierung der Vergessenschancen, während ein normales Gedächtnis ebenso gut im Erinnern wie im Vergessen ist“. Niklas Luhmann: Einführung in die Systemtheorie. Heidelberg (Carl Auer) 2002, S.330. Aber solche Einsichten haben die abendländische Philosophie, folgt man Derrida, nicht davon abgehalten, selbst „schriftvergessen“ zu sein. Vgl.. Jacques Derrida: De la Grammatologie. Paris (Minuit) 1967. Ob es auch die Soziologie ist, wird von Cornelia Bohn mit einem klaren „Jein“ beantwortet: „Sie ist es und sie ist es nicht“. Cornelia Bohn: Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit. Opladen (Westdeutscher Verlag) 1999, S.12. Daß das Vergessen zwar häufig kritisiert wird, aber andererseits keineswegs so leicht ist, wie mancher denkt, sondern zum Gegenstand kunstvoller Strategien werden kann, zeigt in einer beeindruckenden Revue, die von den Alten Griechen bis zu Böll und Borges reicht: Harald Weinrich: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens. München (Beck) 1997. Den Zusammenhang von Vergessen und Gedächtnis in systemtheoretischer Sicht erörtert ausführlich und kanonisch (mit einer kritischen Kommentierung von Jan Assmann) Elena Esposito: Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft. Aus dem Italienischen von Alessandra Corti. Mit einem Nachwort von Jan Assmann. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2002.

Zielorientierung erfährt, ohne je auf ihre Entstehung zurückgreifen zu müssen. Man denke etwa an das Schwimmen, Autofahren, Tennisspielen, Fußballspielen, Klettern oder Musizieren. Wir haben ja bereits oben, als wir über Gefühlslexika gesprochen haben, auf diese Verknüpfungen verwiesen. Aber auch komplexe geistige Vermögen wie wissenschaftliches Arbeiten lassen sich ohne solche habituellen Verankerungen nicht verstehen:

Es gibt nicht nur äußeres und körperliches Verhalten, das hochgradig eingeübt ist. Lesen, Schreiben und Rechnen setzen keine geringere Automatisierung voraus als etwa Autofahren. Gerichtete Emotionen sind weitgehend das Produkt von Gewohnheiten. Wenn die Dame der viktorianischen Bourgeoisie bei Erwähnung des Wortes Knie zu erröten und bei Anspielung auf die Unterkleider gar wirklich das Bewusstsein zu verlieren drohte (...), so kommt all das nur auf der Basis von angelagerten Gewohnheitsbildungen vor.²²

In unserem Zusammenhang geht es aber darum, diesen letzten Punkt hervorzuheben, dass es sich nicht bloß darum handelt, spontan und sicher situationsadäquate Bewegungen zur Verfügung zu haben. Zur Situation gehören eben auch die sie interpretierenden Emotionen, die den Augenblick zugleich sinnhaft konstituieren und gestalten.

Damit ist aber nicht gemeint, dass Emotionen schöpferischem und spontanem Empfinden im Wege stehen müssten. Im Gegenteil! Dieses baut auf jenem auf. Es käme gar nicht zustande, wenn es nicht schon auf hochkomplexe emotionale Gewohnheiten zurückgreifen könnte,

(...) deren Sinnhaftigkeiten und Bedeutungen nach ihren Voraussetzungen und Folgen ihm (sc. dem Handelnden. A.H.) erst einmal nur vage und auch bei Reflexion nur unvollkommen bewusst sind. Doch es ist auch klar, dass ohne solche Gewohnheitsbildung der Mensch über einige wenige Verhaltensmöglichkeiten nicht hinauskommen könnte. Das Niveau seiner Produktivität kann stets nur eine Ebene höher als das Niveau seiner komplexesten Gewohnheiten liegen.²³

Um es noch einmal zu unterstreichen: Das gilt eben auch für die emotionale Grundierung von Handlungskontexten. Gefühle sind Momente kreativer Vollzüge. Aber wie rein körperliche Kompetenzen benötigen sie eine gewohnheitsmäßige „Infrastruktur“.

Dabei sind alle diese habitualisierten Emotionen, genau so wie die Bewegungsformen, welche sie stützen, einerseits Momente des individuellen Habitus, andererseits aber Teile des Kulturbestandes. Nicht angeborene Disposition, nicht Selbstdressur, sondern soziales Lernen, ja Schulung und Tradierung sind ihre Wurzeln. Nur dass dies meist unbewusst bleibt oder sogar unbewusst bleiben muss, um zu „funktionieren“. Die erwähnten habitu-

²² Friedrich H. Tenbruck: Geschichte und Gesellschaft. Berlin (Duncker und Humblot) 1986, S.94

²³ Tenbruck, a.a.O., S.96

ellen emotionalen Kompetenzen gehören also zur Ausstattung der Person im gleichen Maße wie sie Komponenten eines Kulturzusammenhangs sind. Man könnte geradezu an ihrem Beispiel klarmachen, inwiefern Kultur ein „Medium“ im Sinne Luhmanns²⁴ darstellt. Diese emotionalen Dispositionen realisieren sich nur, wenn Einzelne sie verwenden. Sie entspringen aber nicht allein dem Bewusstsein, das auf sie zurückgreift, um interne Spannungen zu immunisieren, sondern auch dem kulturellen Fundus, aus dem auch Gesellschaft sich bedient, so wie – wie bereits erwähnt – auch Sprache ja nicht selber spricht (trotz Heidegger), sondern vom Bewusstsein fürs Denken und vom sozialen System fürs Kommunizieren aktiviert wird.

Habituelle emotionale Gedächtnisse stiften also eine Vergegenwärtigung von Vergangenen in actu und sichern damit Anschlüsse aktuellen Erlebens und Erwartens ans Komende. Aber diese Vergegenwärtigung ist eine Präsenz, die sich nicht wie das Ereignis-Gedächtnis des Vergangensein des Vergangenen miterinnert. Wenn man den Begriff des Gedächtnisses für das Ereignis-Gedächtnis reserviert, dann ist das habituelle Gedächtnis eigentlich gar kein Gedächtnis: „L’habitus est cette présence du passé au présent qui rend possible la présence au présent de l’à venir (...) L’habitus comme acquis incorporé étant présence du passé et non mémoire du passé“.²⁵ Gibt man aber zu, dass es ein Gedächtnis gibt, das sich unbewusst, eben habituell artikuliert, dann lässt sich formulieren: „Tous les groupes confient au corps, traité comme une mémoire, leurs dépôts les plus précieux“.²⁶ Um derart die Wahrheit der Gesellschaft im Körper zu verankern, pflegt es bei bloßem Drill nicht zu bleiben. Die Schrift, mit der sich die meisten Gesellschaften in die Körper ihrer Mitglieder eingraben, ist der Schmerz. Er ist zumindest im historischen und ethnographischen Vergleich der verbreitetste Griffel zu diesem Behufe gewesen. Auch hierfür bietet Bourdieu eine Erklärung: „L’utilisation que les rites d’initiation font, en toute société, de la souffrance infligée au corps se comprend si l’on sait que les gens adhèrent d’autant plus fortement à une institution que les rites initiatiques qu’elle leur a imposé ont été plus sévères et plus douloureux“.²⁷ Für den Initianden sind solche Riten einmalige Gedächtnisstützen. Sie werden aber dadurch zusätzlich gegen Vergessen und Verlernen

²⁴ Obwohl Luhmann selbst das so nicht sieht und generell den Kulturbegriff eher als geistesgeschichtliche Absonderlichkeit, denn als operative Kategorie nützt. Vgl.: Alois Hahn: „Ist Kultur ein Medium?“, in: Günter Burkart und Gunter Runkel (Hg.): Luhmann und die Kulturtheorie. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2004, S.40-57

²⁵ Pierre Bourdieu: Méditations Pascaliennes. Paris (Seuil) 1997, S.251

²⁶ Pierre Bourdieu: Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques. Paris (Fayard) 1982, S.129

²⁷ ebd.

gesichert, dass die Riten selbst permanent wiederholt werden, so dass die bereits fundierten emotionalen Kompetenzen sich aktualisieren und regenerieren können.

V. Normierung von Emotion

Ein weiterer wichtiger Bereich der soziologischen Erforschung der Emotionen betrifft die Normierung der Emotionen. Man kann als Ebene dieser Normierung einerseits Situationen, andererseits soziale Rollen oder institutionelle Kontexte auswählen. Man kann auch auf die normative Steuerung von Emotionalität in der Sphäre der persönlichen Identität abheben. Ich verweise in diesem Zusammenhang zunächst auf die berühmten „Pattern Variables“ von Talcott Parsons. Er hatte zwischen Rollen unterschieden, in denen bestimmte Emotionen nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten sind, von anderen, in denen affektive Neutralität erwartet wird. Die Beispiele liegen auf der Hand: Von einem Chirurgen im Dienst erwarten wir, dass er seine Affekte im Zaum hält und präzise die Operationen ausführt, die sachlich geboten sind. Seine eventuelle Verliebtheit in die Assistentin darf ihn nicht im Mindesten tangieren. Von einer Mutter erwarten wir umgekehrt, dass ihr Verhalten zu ihren Kindern eben nicht affektiv neutral ist. Man könnte auf diese Weise den gesamten Rollenhaushalt einer Gesellschaft danach rubrizieren, je nachdem, welche Bedeutung jeweils Affekte haben und wie legitim ihr Ausdruck ist. Die Dichotomie ist in diesem Kontext natürlich nicht als „Entweder-Oder“ zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um die Endpunkte eines Kontinuums.

Man kann die gleiche Unterscheidung aber auch auf einzelne Situationen anwenden. Offenbar gibt es Augenblicke, in denen sich niemand von seinen Affekten hinreißen lassen darf, sondern mit höchster Konzentration auf die Meisterung der aktuellen Bedrohungen erpicht sein muss. Das alltäglichste Beispiel wäre sicher der Straßenverkehr. Dramatischere Formen ließen sich in Krisensituationen oder bei höchster Gefahr beobachten. Beim Bergsteigen ist es wichtig, selbst bei plötzlichem Schneefall oder auf unvorhergesehener Weise vereister Strecke nicht emotional zu reagieren. Der Ausdruck von Angst würde gerade zur Destabilisierung führen. Unser Alltagsleben heute ist jedenfalls dadurch charakterisiert, dass wir einerseits in anonymen Situationen verpflichtet sind, aus unserem Herzen eine Mördergrube zu machen, uns nichts anmerken zu lassen und so zu tun als seien wir „kühl bis ans Herz hinan“. Aber andererseits kann mitten im Alltäglichen ein Umschalten notwendig werden, wo Emotionalität im anonymen Raum verlangt wird. Um nicht missverstanden zu werden: Keineswegs verhalten wir uns immer so, wie es verlangt wird. Aber nicht nur auf der Ebene der Rollen, sondern auch auf der Eben der Situationen

ließe sich eine solche Klassifikation herstellen, in der man unterscheiden könnte, wann von jedem affektives Engagement und wann umgekehrt gerade Neutralität, Dämpfung der affektiven Impulse erwartet wird. Gesellschaften können also auch als „Besitzer“ eines Haushalts von Situationen gedacht werden, die danach klassifiziert werden, ob Affekte überhaupt erlaubt oder umgekehrt geboten sind und vor allem danach, welche Affekte das jeweils sind. Wie die angeführten Beispiele belegen, sind es häufig die Situationen, in denen das Aufkommen von Emotionen besonders wahrscheinlich ist, also Krisen, extreme Gefahren usw., in denen es verboten sein kann sie zu zeigen. Angst selbst kann man nicht verbieten, wohl aber ihre Äußerung. Selbst für Liebe gilt Analoges. Wenn Goethe sagt: „Wenn ich dich liebe, was geht das dich an?“, so mag das zwar für die Liebe selbst zutreffen, nicht aber für Liebeserklärungen.

Kontrollierbar sind zunächst nur kommunizierte Emotionen. Auf einem Fußballplatz z.B. darf man selbstredend seiner Freude über ein Tor lebhaftesten Ausdruck verleihen. Aber wenn man für den falschen Verein jubelt, kann das übel für den Betreffenden ausgehen. Man könnte vielleicht sogar sagen, dass zur sozialen Definition einer Situation gehört, dass in ihr, und zwar u.U. unterschiedlich für den Typus der Beteiligten, genau feststeht welche Emotionen man wie zum Ausdruck bringen darf oder muss. So darf und muss die Ehefrau am Grabe ihres Mannes Tränen vergießen. Die heimliche Geliebte würde sich verraten. Außerdem unterliegt die Intensität und Leidenschaftlichkeit von Gefühlsausbrüchen generell statusbezogenen Normierungen des Decorum (was auch für die künstlerische *Darstellung* solcher Bekundungen gelten kann).

Aber selbstverständlich betrifft Normierung von Emotionen nicht nur die Frage, ob Gefühle überhaupt erlaubt sind oder nicht. Auch wenn Gefühle erlaubt sind, trifft das nicht auf alle zu.

Parsons unterscheidet in diesem Kontext drei Sinnebenen von Normierungen, nämlich kognitive, moralische und kathektische. Wendet man diese Distinktion auf unser Thema an, so ließe sich sagen: Bestimmte Gefühle werden gesellschaftlich aus der Sphäre des Vorstellbaren ausgegrenzt. Die Behauptung, jemand habe ein solches Gefühl empfunden, wird kognitiv diskreditiert: Das gibt es gar nicht. Man könnte, um unser Gefühlslexikon noch einmal aufzuschlagen, sagen, ein solches Gefühl befinde sich gar nicht im Wörterbuch. Es wird nicht eigentlich verboten. Es wird nicht verstanden. Oder massiver: Es wird ihm Verstehbarkeit abgesprochen.

Die moralische Normierung beschreibt bestimmte Gefühle zwar als möglich, vielleicht sogar als attraktiv, z.B. verbotene Liebe, erklärt sie aber für verboten. Ein großer Teil der im Christentum seit dem 12. Jahrhundert einsetzenden Verinnerlichung von Moral verbietet nicht nur unmoralisches Handeln, sondern erklärt auch unmoralische Gefühle für sündhaft und kulpabilisiert diejenigen, die sie gleichwohl empfinden.

Schließlich können bestimmte Gefühle sozial als ekelhaft gelten. Sie werden nicht verboten, werden auch nicht als moralisch verboten angesehen. Sie erscheinen nur als „ästhetisch“ pervers.

VI. Emotion und Ausdruck

Gedächtnis steuert nicht nur die *Empfindung* von Emotionen, sondern auch ihren Ausdruck. Dabei gilt es abermals zu unterscheiden zwischen *Ausdrucksnormen* und *Ausdruckskompetenzen*.

Ob jemand hinlängliche oder gar bravouröse Kompetenzen besitzt, den Ausdrucksnormen zu entsprechen, hängt wesentlich mit habitualisiertem Gedächtnis zusammen. Die Ausdrucksnormen betreffen nicht nur die Frage, *wie* man ein Gefühl zum Ausdruck bringen muss, sondern auch, ob man es überhaupt thematisieren oder auch nur zeigen darf. Es geht also um Erlaubtheit sichtbarer Affekte, so wie Elias das etwa als historische Beschreibung einer Entwicklung vorgeführt hat.

Das „Wie“ des Ausdrucks von Emotionen ist aber nicht weniger relevant. Es kann Authentizität im Vordergrund stehen oder Konventionalität. Wie etwa die Arbeiten von Gerd Althoff über den Ausdruck von Gefühlen im Mittelalter gezeigt haben, geht es hier gerade *nicht* um maximale Entsprechung von Gefühlsdokumentation und Empfindung. Vielmehr kommt es auf rituelle Konkordanz von Status, Macht und Situation an. Man könnte auch sagen um ausgehandelte Konventionalität und versierte Artikulation des Decorum.

Das kann zur Ausbildung von Spezialrollen führen, die auf exzellente Weise Gefühle zum Ausdruck bringen können. Das müssen nicht ihre eigenen aktuellen sein. Der gesamte Bereich der repräsentativen Kunst in Hochkulturen hat hier seinen Ort. Dabei kann bisweilen gerade nicht bloße Konventionalität, sondern durchaus auch Originalität gesucht sein.

Manchmal aber meint Ausdruckskompetenz nicht nur die Fähigkeit, Sachverhalte adäquat, d.h. sozial erwartungskonform, mit den sprachlich oder gestisch verfügbaren Mitteln wiederzugeben. Immer, wo es um *Authentizität* geht, wird *glaubwürdiger* Ausdruck verlangt, und zwar im Sinne maximaler Korrespondenz zwischen unterstellter Empfindung und ihrer Äußerung. Es wird erwartet, dass man in bestimmten Situationen bestimmte Gefühle **hat**.

Ob man die je geforderten wirklichen Emotionen auch empfindet, steht selbstredend auf einem anderen Blatt. Man kann mit den Wölfen heulen. Wenn aber Authentizität erwartet wird, dann gilt nicht das Prinzip: „Doch wie’s da drinnen aussieht geht niemanden was an“. Vielmehr soll der äußeren Bekundung des Jubels oder Abscheus auch das Innere entsprechen. Nun kann man zwar niemandem ins Herz schauen. Alter Ego bleibt eine black box. In vielen Gesellschaften existieren aber Vorstellungen darüber, woran man erkennen kann, ob ein bekundeter Affekt „echt“ oder bloß „geheuchelt“ ist.

Tränen können zum Beispiel als Authentizitätsbeweis verlangt werden. Die bloß verbale Bekundung eines Gefühls wird insbesondere dann mit Misstrauen bedacht werden, wenn deren Glaubwürdigkeit mit hohen materiellen Gewinnen verbunden ist. Lachen und Weinen²⁸ spielen deshalb eine so große Rolle in diesem Zusammenhang, weil unterstellt wird, man könne über beides nicht willkürlich verfügen. Aber nicht erst seit den „Flegeljahren“ von Jean Paul wissen wir, dass diese Unterstellung selbst nicht enttäuschungsfest institutionalisiert werden kann. Bekanntlich hatte dort der Erblasser demjenigen sein Haus vermacht, der bei der Testamentseröffnung als Erster vor Zeugen und unter notarieller Aufsicht eine Träne verdrückt. Die Beschreibung der mentalen Anstrengungen, welche die Erbbegierigen unternehmen, um über eine Zähre sich ein Haus in den Hafen zu flößen, gehört mit zum Glänzendsten, was es in der deutschen Literatur gibt, wenn es um Darstellung von absichtlicher Erzeugung des Scheins von Unabsichtlichkeit²⁹ gibt. Das Rennen macht am Ende der Frühprediger Flach. Er weiß, dass ihm am ersten die Tränen kommen, wenn er andere durch eine Trauerpredigt dazu zu bringen versucht, ihrerseits Tränen zu vergießen. Auch dies eine schöne Illustration *ante diem* für die Theorie von den Spiegelneuronen.

²⁸ vgl. Helmut Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. Bern und München (Francke) 3. Auflage 1961

²⁹ Alois Hahn: „Inszenierung von Unabsichtlichkeit“, in: Erika Fischer-Lichte (Hg.): Theatralität und die Krisen der Repräsentativität. DFG-Symposium 1999. Germanistische Symposien. Berichtsbände Hg. Von Wilfried Barner Bd.XX22. Stuttgart, Weimar (Metzler) 2001, S.177-197

Dass Tränen „die ewige Beglaubigung der Menschheit“ seien, mochte Schillers Don Karlos noch glauben, aber im Grunde war das bereits eine kontrafaktische Erwartung.³⁰

Der Gefühlsvirtuose ist in solchen Kontexten nicht der, der auf einzigartige Weise empfindet, sondern der, der zu suggerieren vermag, dass das, was er kommuniziert „echt“ oder „ehrlich“ ist. Ob man dazu in der Lage ist, ist immer auch mit habitualisiertem Lernen verbunden. Man muss lernen, Gefühle auszudrücken. Die hier typischerweise erforderliche Fähigkeit basiert auf erinnerungslosem Gedächtnis, auf dem eben, was Luhmann „Kondensationen“ genannt hat. Das Gleiche trifft auch zu für die Beherrschung des Gefühlsausdrucks. Affektive Neutralität, vielleicht schon in der Sphäre des Bewusstseins, vor allem aber in der Kommunikation setzt typische auch klassenspezifisch differentielle Gewohnheitsbildungen voraus. Bisweilen ist dabei wichtiger noch als die üblicherweise mit dem Gedächtnis verbundene Kompetenz des Erinnerns, die des Vergessens. Manche Gesellschaften bilden im Übrigen Spezialrollen für Gefühlskommunikation aus z.B. Klageweiber, Schauspieler oder Politiker. Das aber will und kann ich hier nicht vertiefen.

³⁰ Vgl. hierzu auch die entsprechenden Vorkehrungen, die gerade Misstrauen gegenüber Tränen empfehlen, die dann oft als „Krokodilstränen“ apostrophiert werden. So hat Thomas Scheffer (Asylgewährung. Eine ethnographische Verfahrensanalyse. Stuttgart (Lucius und Lucius) 2001, S.47) beobachtet, dass bei Asylgewährungsverfahren die deutschen Entscheiderinnen davon ausgehen, „(...) dass ‚arabische Tränen‘ (von Frauen) nicht das gleiche bedeuten, wie ‚Tränen hier‘“. Die Araberinnen seien gezwungen, das Weinen als Waffe gegen die Männer einzusetzen, als Unterwerfungspose, die Schlimmeres verhindern soll.

